

## Filosofie als de grenspolitie van het publieke spreken

Tim Heysse

ANTW 106 (4): 297–301

DOI: 10.1557/ANTW2014.4.HEYS

Met zijn interessante artikel ‘De ambiguïteit van “postseculiere” en “post-metafysische” verhalen’ kiest Guido Vanheeswijck partij in een discussie over de geschiedenis van de Verlichting. Aan de ene kant heb je Habermas die stelt dat het project van de Verlichting erin bestond ‘menselijke en politieke emancipatie’ te realiseren door ‘elke vorm van metafysica en [...] elke vorm van religie te weren’. Meer bepaald, was het de bedoeling metafysica en religie uit de formele publieke ruimte van politieke beslissingen te bannen. Die emancipatie is volgens Habermas echter maar gedeeltelijk gelukt, omdat ze werd ‘geblokkeerd door de metafysische en pseudo-religieuze theorie van Hegel’. Aan de andere kant heb je Guido en auteurs zoals Louis Dupré en Charles Taylor die benadrukken dat de Verlichting oorspronkelijk helemaal niet tegen metafysica en religie was gericht. Integendeel, de Verlichting werd aangezwengeld door denkstromingen zoals het humanisme en de Romantiek die precies geïnteresseerd waren in metafysica en vooral door een reeks ‘fundamentele veranderingen in de religieuze cultuur zelf’.

Inzet van deze historische discussie is te verduidelijken wat woorden zoals ‘modern’, ‘postseculier’ en ‘postmetafysisch’ betekenen. Met historisch correcte definities van die woorden kunnen we volgens beide partijen de plaats van religie en bij uitbreiding van levensbeschouwing in de samenleving bepalen. Guido verzet zich tegen de wat ‘hooghartige’ houding van Habermas. Toegegeven, sinds 2001 is Habermas’ opvatting over religie geliberaliseerd. Hij heeft nu niet alleen oog voor het belang van religie in het persoonlijke leven maar ook voor het *publieke* belang. Toch blijft Habermas een ‘gematigd exclusionist’ die eist dat de religie zich onderwerpt aan de argumentatieve rede: ‘Indien religieuze burgers daarom wensen te argumenteren in de formele publieke sfeer, moeten zij verplicht worden om hun argumenten te “filteren” door ze te vertalen in een algemeen aan-

vaarde seculiere terminologie'. Vandaar dat Habermas de samenleving en cultuur die uit de Verlichting is voortgekomen, 'postseculier' noemt. Het is een samenleving waarin slechts plaats is voor religieuze ideeën op voorwaarde dat we ze in rationele termen kunnen vertalen.

Met Taylor kiest Guido daarentegen voor een publieke sfeer en een publiek debat waarin sprekers gebruik kunnen maken van 'verschillende talen, zowel seculiere als religieuze'. Guido en Taylor erkennen dat de staat neutraal moet zijn; we moeten wetgeving in een neutrale taal formuleren en daarbij mogen we geen beroep doen op de autoriteit van een religie of een particuliere levensbeschouwing. Maar Guido en Taylor begrijpen niet we waarom we bij de beraadslaging over en rechtvaardiging van politieke beslissingen een 'onderscheid [zouden maken] tussen het gewicht van seculiere en religieuze argumenten'. Kortom, de geschiedenis van de Verlichting is niet alleen een strijdtoneel voor historici; het is ook een gevechtsterrein voor filosofen die bakkeleien over de regels van het publieke spreken.

Om over de juiste interpretatie van de Verlichting te oordelen ben ik niet competent. Ook wil ik het niet hebben over de politieke gevaren van het fanatisme waartoe religies soms aanleiding zijn. Guido introduceert in dat verband een zeer bruikbaar onderscheid tussen enthousiasme en fanatisme. (Laten we alleen niet vergeten dat de enthousiastelingen van vandaag in hun eigen tijd vaak als fanatici werden gebrandmerkt). In elk geval is fanatisme geen monopolie van de religie (of, godbetert, van metafysici).

Grotendeels ben ik het ook eens met Guido's presentatie van Habermas' opvattingen over religie.<sup>1</sup> Al maakt hij de discussie extra ingewikkeld door a.h.w. in een adem over religie en metafysica te praten (er bestaat toch zoiets als een sciëntistische of naturalistische metafysica?). In elk geval valt het nog te bezien of 'post-metafysisch' voor Habermas zonder meer de betekenis heeft van 'niet-metafysisch'. Habermas expliciteert immers zelf de 'fundamentele concepties van het zelf, de ander en de wereld' waarop zijn theorie van rationaliteit berust. Hij noemt onze tijd 'post-metafysisch' om aan te geven dat er op dit ogenblik in de geschiedenis geen enkel standpunt of gezag boven discussie verheven is en dus als basis voor de publieke discussie kan dienen. Met 'post-metafysica' typeert Habermas precies onze samenleving en cultuur waarin alle standpunten, met Guido's woorden, 'veel fragieler zijn geworden [...] tegelijk kwetsbaar en vatbaar voor herziening'. Op dit punt lijkt me de discussie tussen Habermas en Guido alleen te gaan over een prefix (postmetafysisch versus metafysisch).

<sup>1</sup> Cf. Rummens (2010); Heysse, Rummens en Tinnevelt (2006: 161-167).

Wat mij vooral heeft getroffen is dat Guido en Habermas een opvatting over de taak van de filosofie delen – een opvatting die volgens mij ongehoofdwaardig is. Voor beide partijen moet de discussie over de geschiedenis van de Verlichting uiteindelijk leiden tot een beslissing over de regels van het publieke spreken en de plaats van religie en bij uitbreiding van elke particuliere levensbeschouwing in de samenleving. Volgens Guido's presentatie staat namelijk een gematigd exclusionist zoals Habermas tegenover inclusionisten zoals Taylor en Guido zelf. Voor Habermas kan de religie alleen na inburgering (een rationele vertaalslag) de juiste papieren krijgen om tot de publieke sfeer toegelaten worden. Tegen Habermas' wantrouwen in bepleit Guido de zaak van de religie: een juist historisch relaas over de Verlichting bewijst dat de filosofische papieren van de religie in orde zijn. Beide partijen zijn het dus eens dat je de juiste papieren moet hebben om tot het publieke sfeer te worden toegelaten. En het komt toe aan de filosofie om die papieren te controleren. De filosofie is de vreemdelingenpolitie van het publieke spreken en de geschiedenis haar informant.

Deze gedachte over filosofie miskent echter een fundamenteel kenmerk van het publieke spreken in onze huidige samenleving. Merkwaardig genoeg zijn beide partijen het eens over dat kenmerk. Zoals ik heb uitgelegd, verwijst Habermas met de uitdrukking 'post-metafysische tijdperk' precies naar het gegeven dat, zoals Guido het uitdrukt, elke publieke uitspraak 'fragiel en gefragmenteerd is'. Op dit ogenblik van de geschiedenis is niets in het publieke debat boven kritiek en herziening verheven. Dat heeft soms kwalijke gevolgen. (Een voorbeeld hiervan heeft Hannah Arendt al in de jaren '60 aangeklaagd: feitelijke vaststellingen worden vaak gereduceerd tot persoonlijke meningen).<sup>2</sup> Maar de 'fragmentatie' van het publieke spreken heeft ook als gevolg dat elke (suggestie tot) uitsluiting uiteindelijk zelf ook ter discussie kan komen te staan. (Zo wordt wetgeving die racistisch taalgebruik beteugelt, nog altijd in twijfel getrokken). Finaal is niets onaanastbaar, dus ook niet een principe dat mensen, argumenten of stellingen uitsluit. Dat lijkt de enige 'regel' van het publieke spreken te zijn. Om die regel te rechtvaardigen, kunnen we een filosofische argumentatie verzinnen (dat heeft onder meer Habermas gedaan); maar op de keper beschouwd berust die regel op de feitelijke situatie van het publieke spreken op dit 'postmetafysisch' moment van de geschiedenis.

Niets kan definitief uit het publieke debat geweerd worden. Er bestaat dus geen principieel bezwaar tegen argumenten die beginnen met 'Overwegende dat de Bijbel zegt ...' of 'Overwegende dat Marx ...'. Dat wetge-

<sup>2</sup> Arendt (1968: 236-239).

ving en de staat neutraal zijn impliceert niet, zoals Guido en Taylor terecht benadrukken, dat mensen hun politieke voorstellen niet mogen proberen te rechtvaardigen met religieuze of levensbeschouwelijke argumenten.

Waar geen regels gelden, zijn er geen regels. Geen regels die stellingen, argumenten of sprekers uitsluiten; maar ook geen regels die garanderen dat iedereen gehoord wordt, laat staan ernstig wordt genomen. De vraag is niet of religieuze of levensbeschouwelijke argumenten *toegelaten* zijn in het publieke spreken; de vraag is, althans in ons deel van de wereld, of ze mensen vinden die bereid zijn te luisteren. Precies omdat in principe niets uitgesloten wordt, kan niet iedereen en alles gehoor of instemming vinden. Of eens standpunt ernstig wordt genomen, hangt dus af van het publiek. Het is een empirische kwestie. De filosoof heeft niet de taak te bepalen wie of wat verdient gehoord te worden. Natuurlijk kan een filosoof ook deel nemen aan het publieke debat en kan hij of zij uitleggen waarom we een bepaalde (soort) argumentatie beter negeren. Maar ook filosofische stellingen zijn afhankelijk van hun overtuigingskracht bij het publiek. De idee dat de filosofie de politiek van het publieke spreken moet zijn, miskent de fundamenteel *retorische* natuur van dat publieke spreken.

Misschien ligt hier voor mensen die trouw zijn aan een religie of een levensbeschouwing een appel. Wanneer hun overwegingen niet voldoende gehoor vinden, moeten ze dat niet te snel wijten aan de invloed van exclusionisten. Misschien leggen ze zelf niet duidelijk genoeg uit wat hun overwegingen te bieden hebben. Denktradities met een lange geschiedenis zouden ons toch moeten helpen begrijpen in welke de wereld we leven? We hebben echt geen gebrek aan maatschappelijke kwesties waarover we onzeker en onwetend zijn en waarover een nieuw licht heel welkom is (zelfs al komt het uit oude bronnen). Of religieuze (of andere) argumenten een plaats krijgen in het publieke spreken zal niet afhangen van de juiste filosofische papieren; in het beste geval hangt het af van de mate waarin ze onze publieke situatie begrijpelijk maken.

Wie het retorische karakter van het publieke debat accepteert, aanvaardt dat stellingen, argumenten en tradities alleen overleven als ze ons helpen de bestaande wereld te begrijpen. Wie deze gedachte ernstig neemt moet accepteren wat Guido zegt over het inherent historische en precaire karakter van elk stelling en moet die uitspraak ook toepassen op zijn eigen levensbeschouwing, zijn eigen religieuze of metafysische standpunten. Aan de filosofie de opdracht geven om, op basis van correcte informatie over de Verlichting, de plaats van religieus taalgebruik in de samenleving te bepalen, verraadt trouwens een heel onhistorische opvatting over geschiedenis: alsof in de loop van de geschiedenis principes worden onthuld die ons

moeten leiden bij het handelen en spreken. Wanneer we iets historisch en precair noemen, erkennen we dat het op een bepaald moment in de geschiedenis is verschenen en dat het dus ook weer kan verdwijnen. Als de religie uit het publieke spreken zou verdwijnen omdat ze geen gehoor vindt (niet dat ik dat meteen zie gebeuren), zou dat een voorbeeld zijn van een evolutie waarbij we zaken verliezen die we niet goed kunnen missen.<sup>3</sup> Maar dat zou niet de eerste keer zijn in de geschiedenis.

## Bibliografie

- Arendt, H. (1968) Truth and Politics, in: *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York: Penguin Books, pp. 227-264, 297-299.
- Burms, A. (2006) Religie, Geloof, Letterlijkheid. *Tijdschrift voor filosofie* 68 (3), pp. 455-474.
- Heysse, T., S. Rummens, en R. Tinnevelt (2006) *Habermas. Een inleiding tot zijn filosofie van recht en politiek*. Kapellen/Kampen: Uitgeverij Pelckmans/Klement.
- Rummens, S. (2010) The Semantic Potential of Religious Arguments. A Deliberative Model of the Postsecular Public Sphere, *Social Theory and Practice*, 36 (3), pp. 385-408.

## Over de auteur

**Tim Heysse** doceert sociale en politieke filosofie aan de KU Leuven en was medeoprichter van Research in Political Philosophy Leuven (RIPPLE). Met Stefan Rummens en Ronald Tinnevelt schreef hij *Habermas. Een inleiding tot zijn filosofie van recht en politiek* (Kapellen/Kampen, Uitgeverij Pelckmans/Klement, 2006). Artikelen in het Engels verschenen o.m. in *Inquiry, Philosophy, Critical Review of International Social and Political Philosophy*. In het Nederlands verschenen recent artikelen in *Res Publica: Tijdschrift voor Politologie* en in *Orde van de Dag: Criminaliteit en Samenleving*.

3 Arnold Burms wijst vaak op het gegeven dat we in het verleden iets kunnen ontdekken waarvan we de wijsheid appreciëren, maar ook beseffen dat we het niet meer in onze huidige persoonlijk of publiek leven kunnen integreren. Zie bijvoorbeeld Burms (2006).

